

REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.

ZINGANO, M. A. (ed.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

7

ELEMENTOS DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA ARISTOTÉLICA NO ARGUMENTO DA FUNÇÃO EM *ÉTICA NICOMAQUEIA* I, 7

Inara Zanuzzi

Há um argumento central da ética aristotélica que foi submetido a intensas discussões na bibliografia secundária, especialmente em sua versão na *Ética Nicomaqueia* I, 7, a saber, o argumento do *ergon* ou da função humana. O argumento é central porque é nele que a noção de *ergon* é utilizada para delimitar a *eudaimonia*, a felicidade, humana. Este capítulo apresentará uma leitura de algumas premissas que compõem o argumento em termos de uma versão muito simples da teoria aristotélica da substância, com o objetivo de defender que assim é possível dar uma reconstrução satisfatória dele.¹

O objetivo aqui é reconstruir o argumento, e, por isso, lidar com as controvérsias acerca das interpretações internas a ele. Embora esta exposição não vá tratar das dificuldades concernentes ao método da ética, há uma questão metodológica relevante para nossos propósitos. Com efeito, através dela se pode explicar um fato a respeito do texto: não parece haver evidência textual para uma interpretação metafísica muito elaborada das premissas do argumento. Isso pode ser explicado pelo princípio metodológico sobre uso de premissas externas ao contexto da investigação. O uso de premissas metafísicas poderia ser condenável como inadequado na base do que o próprio Aristóteles diz acerca do uso de premissas de outras disciplinas.² Entretanto, uma

¹ Uma vez que a reconstrução vai se comprometer com o que podemos chamar de uma leitura das premissas que faz apelo à metafísica de Aristóteles, devemos mencionar uma controvérsia sobre a qual este texto não se pronunciará. Ela diz respeito ao método da ética. Com efeito, alguns sustentaram que Aristóteles procurasse fazer uso de uma fundamentação metafísica para os princípios éticos por oposição a uma compreensão que se poderia chamar, seguindo a bibliografia secundária, “puramente dialética”. Um método “meramente dialético” (cf. ROCHE, 1988), se opõe tanto a um método “dialético amplo” (cf. interpretação de IRWIN, 1988) quanto a um método “científico” (cf. interpretações mais recentes, ver, p. e., NATALI, 2007). Para outras discussões a respeito, ver Zillig (2018).

² Como observa Roche (1988): “Sempre que seu argumento na *Ética* se aproxima de uma questão que cai dentro da esfera de outra ciência, ele imediatamente redireciona o curso da discussão,

investigação sobre a natureza humana que se valha de uma estrutura conceitual tipicamente aristotélica como é a da substância não parece externa nem inapropriada ao domínio da ética, desde que isso seja feito de acordo com as finalidades da investigação. Seria inapropriado, sem dúvida, fazer uma discussão sobre a validade das afirmações sobre a substância, pois isso seria estender a discussão a questões secundárias para seus objetivos. Quanto a fazer afirmações que pressuponham uma teoria metafísica altamente elaborada, mais do que inadequado isso seria provavelmente indesejável, já que tornaria a explicação ética mais complexa do que seria desejável para a sua finalidade. Corresponderia a requerer uma precisão maior do que é adequado à investigação ética.³ Não parece, todavia, que seria inapropriado nem indesejável utilizar-se de compreensões sobre a natureza essencial ou *telos* do ser humano tal como interpretaremos estarem sendo pressupostas na discussão sobre o *ergon*.

I. EUDAIMONIA

Já que o argumento pretende responder à questão “o que é *eudaimonia*?”, comecemos pelo esclarecimento dessa noção. A investigação ética grega tem o traço em comum de procurar justificar a recomendação de agir moralmente bem, isto é, virtuosamente, através da noção de *eudaimonia*, que seria, em linhas gerais, uma vida humana plenamente realizada em todo o seu potencial. Em consequência, as éticas gregas fornecem um guia prático de conduta da vida para a sua organização como um todo. É neste contexto que a ação virtuosa é introduzida como a melhor forma de conduta na vida e o desenvolvimento de um caráter virtuoso uma garantia de alcançar isso de forma duradoura. A ética aristotélica, em particular, vai buscar estabelecer na base das características essenciais dos seres humanos, como se verá, qual é seu melhor modo de vida e que esse é o modo virtuoso. Nestes termos, a proposta aristotélica não parece trazer muitas dificuldades. Nosso objetivo, entretanto, é apresentar alguns obstáculos que foram encontrados quando os estudiosos tentaram entender o argumento de *Ética Nicomaqueia* I, 7 em mais detalhe.

Para executar essa tarefa, é crucial o ponto de partida que se toma a respeito da noção de *eudaimonia*. Aristóteles inicia a *Ética Nicomaqueia* com um modelo de análise

frequentemente com um lembrete que a questão é *ouk oikeios* (não apropriada) ou *allogrios* (estranha) ao argumento (EN 1096b30-31, 1155b8-9, EE 1217a2, 9-10); cf. EN 1102^a23-32, 1178^a22-23”.

³ Esses pontos voltarão a ser discutidos na seção IV.

da ação humana. Toda ação humana visa a um bem, isto é, o bem é a finalidade (*telos*)⁴ visada pelas ações. Essa estrutura se torna mais complexa através do delineamento de uma hierarquia em que algumas finalidades são subordinadas a outras, de modo tal que as finalidades superiores sejam tomadas como melhores do que as finalidades subordinadas. Nós podemos observar essa estrutura nas práticas sociais em que as buscas técnicas são hierarquizadas. Com efeito, não haveria sentido em fabricar arreios a menos que eles possuíssem um uso em outra técnica, a equitação, que por sua vez possui uma finalidade na estratégia militar, que por sua vez é buscada em razão da vitória na guerra, que é melhor em relação a tudo o que se subordina em vista dela. Hierarquizações deste gênero não podem continuar indefinidamente, por isso deve haver alguma finalidade que não seja buscada por algo diverso dela própria e que seja um fim último. Não vem ao caso aqui discutir se Aristóteles é capaz de provar neste argumento que há uma única de tais finalidades últimas, que seja capaz de subordinar a *todas* as demais.⁵ Havendo tal finalidade capaz de subordinar a *todas* as outras, essa seria o bem supremo. O bem supremo é, então, o objeto de investigação da ética. A política visa organizar a cidade em torno do bem supremo e se supõe que uma vida humana também assim o faça.

Ora, Aristóteles continua, há certo acordo *nominal* sobre o que seja tal bem supremo, a saber, como *eudaimonia*. E aqui vem a primeira passagem que convém analisar com mais cuidado para nossos propósitos.

Uma vez que toda investigação e toda escolha deliberada⁶ almejam a algum bem, digamos, retomando, o que é aquilo a que visa a política e o

⁴ *Telos* pode ser uma finalidade natural (cf. nota 10 adiante) ou uma finalidade intencionada. No caso das ações humanas, porque são resultado de desejo, o *telos* é do último tipo. Para a medicina, o *telos* é a saúde ou a cura. Uma médica pode se enganar sobre como vai curar, mas a menos que esteja insegura de que é de fato médica, não pode se enganar acerca de qual é o seu *telos*, já que este define sua atividade mesma. No caso do *telos* humano, a coisa é mais complicada, como vai mostrar a discussão sobre a *eudaimonia*. A controvérsia sobre o *telos* humano provavelmente deriva da diferença entre uma finalidade técnica e uma finalidade prática (ver EN VI.3, 1139b1-4; 5, 1140a25-28).

⁵ O argumento como se sabe é bastante controverso. Ver Zingano (2007).

⁶ O termo é *prohairesis* e tem um sentido técnico importante em Aristóteles (ver EN III, 4; EN II, 4), mas é também um termo de uso comum da língua (cf. LSJ). O mesmo termo foi usado na sentença inicial da Ética e seria aqui uma retomada daquele pensamento. O termo é definitivamente usado em contextos práticos de tomada de decisões. Algumas das possíveis traduções do termo são: i) escolha de algo antes do que outro ou escolha deliberada; propósito, decisão, resolução; ii) plano de ação; iii) curso deliberado de ação (no inglês, *policy*). É controverso se Aristóteles está usando

que é o mais elevado de todos os bens práticos.⁷ Ora, em nome uma boa maioria de pessoas concorda, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas falam que é a felicidade (*eudaimonia*) e compreendem que o viver exitosamente (*eu zen*) e o agir com sucesso (*eu prattein*) é o mesmo que o ser feliz. Todavia, sobre o que seja a felicidade discordam e não a explicam do mesmo modo a multidão e os sábios. Com efeito, os primeiros pensam que é alguma das coisas palpáveis e manifestas, como o prazer, a riqueza ou a honra, outros, pensam algo diverso; muitas vezes a mesma pessoa pensa mesmo serem diversas coisas, pois quando está doente, crê ser a saúde, e sendo pobre, a riqueza. Cientes da própria ignorância, admiram aqueles que sustentam que é algo grande e que os ultrapassa. Alguns acreditam que além dessas muitas coisas boas existe outro <bem> que é <bom> por si mesmo, o qual é causa do ser bom para todos estes (EN I, 4, 1095a14-28).⁸

O central a salientar dessa passagem é a compreensão de *eudaimonia* como *viver exitosamente e agir com sucesso*.⁹ É evidente que, para Aristóteles, *eudaimonia* não é um mero sentimento de alegria e contentamento, como muitas vezes dá a entender a palavra “felicidade”, pela qual “*eudaimonia*” foi traduzida na citação. A *eudaimonia*, na medida em que é o nosso objeto supremo de busca, é um bem superlativo e não se reduz a um contentamento momentâneo. Cooper (1986, p. 89, nota 1) sugeriu traduzir “*eudaimonia*” por “*human flourishing*”, “florescimento humano”. A ideia de florescimento é bem-vinda já que Aristóteles pretende mostrar que o bem buscado é uma finalidade natural (*telos*)¹⁰ do ser humano e alcançá-lo seria, nessa medida, a realização da sua essência. Entretanto, visto que a *eudaimonia* responde pelas aspirações de pessoas comuns, traduzir a palavra por “felicidade” entendida como sinônimo de “sucesso” ou “êxito” parece capturar melhor não apenas a noção mais desenvolvida de Aristóteles, mas também o ponto de partida popularmente aceito que permite discordâncias a respeito do que possa ser, afinal de contas, tal sucesso. A palavra “felicidade”, assim compreendida, é um termo para um bem superlativo que torna nossa vida perfeita e que aceita boas e más respostas.

aqui, assim como na sua frase inicial, o termo em sentido técnico, mas isso não afeta a minha análise.

⁷ Isto é, bens realizáveis através da ação.

⁸ As traduções, a menos que o contrário seja indicado, são minhas.

⁹ Para uma leitura similar, ver Lawrence (2009).

¹⁰ Embora possamos traduzir *telos* por “finalidade” é preciso ter em mente que tal finalidade na filosofia aristotélica não é somente um ponto de chegada qualquer, eventualmente almejado, por seres naturais. O *telos* indica a perfeição, o completamento da natureza de um ser. Seres naturais possuem um *telos* próprio, quer eles o almejem quer não. Cf. o capítulo 6 nesta coletânea.

Além disso, é possível defender tal compreensão de *eudaimonia* pela tradução do advérbio grego “*eu*” que acompanha os verbos “viver” (“*zein*”) e “agir” (“*prattein*”) na passagem. Duas são, com efeito, as traduções a que se deve chamar a atenção para o advérbio “*eu*”: i) como “bem”, quando ele indica que certa ação ou atividade é bem realizada, *com competência* ou ii) como “exitosamente” ou “com sucesso”, quando ele indica que uma certa atividade foi realizada com êxito, de modo bem-sucedido.¹¹ Essas duas traduções são possíveis e elas terão um papel importante no argumento que iremos analisar. Todavia, destas duas opções, não haveria razão para pensar que a *eudaimonia* significasse viver bem e agir bem se com isso se quer dizer “fazer isso com competência” ou mesmo “fazer isso com virtude ou excelência”. Com efeito, essa vai ser a *resposta* aristotélica para o que é *eudaimonia*. É conclusão, portanto, do argumento e não algo a se supor no ponto de partida.

II. O ARGUMENTO DO *ERGON*, UM DELINEAMENTO

Façamos um salto de I, 4 para I, 7 da *Ética Nicomaqueia* e tomemos a passagem que vai nos ocupar. Eis o argumento do *ergon* na sua integridade, dividido nas partes que serão a seguir analisadas.

Parte 1. Agora, certamente é manifesto que dizer a felicidade (*eudaimonia*) o melhor é algo que se concorda, mas anseia-se ainda para que seja dito o que ela é. Isso poderia ser feito, então, de imediato, se o *ergon* do ser humano fosse apreendido. Com efeito, assim como para o flautista e para o escultor, bem como para todo técnico, e em geral para

¹¹ Conforme LSJ e Bailly. Segundo LSJ, o primeiro sentido de “*eu*” é “competentemente”, o segundo sentido é moral, “gentilmente”, o terceiro sentido, com verbos passivos ou intransitivos (que é o nosso caso aqui) é “afortunadamente”, “felizmente”. Observe-se que “felizmente” aqui tem o sentido de “felicidade” em que se pode traduzir “*eudaimonia*” por “felicidade”, a saber, como sucesso. Segundo o Houaiss, p. e., “felicidade” pode significar “qualidade ou estado feliz; estado de uma consciência plenamente satisfeita; satisfação, contentamento, bem-estar”, mas também “bom êxito; acerto, sucesso <f. na escolha de uma profissão>”. Ora, é neste último sentido e não no primeiro que o advérbio “*eu*” pode ser usado como sinônimo de “felicidade”. Há apenas um uso de “*eu*” em que ele pode corresponder a algo como “bem-estar”, a saber, quando ele acompanha o verbo *ekhō*, neste caso, significa “estar bem”. Nos demais casos, parece-me um erro traduzi-lo vagamente por “bem”, como em “agir bem” ou “viver bem”. A primeira expressão (“agir bem”) na língua portuguesa parece ter implicações morais e a segunda, na mesma língua, implicações em termos de bem-estar. Ora, nenhuma dessas implicações está autorizada – no meu entender – no uso da língua grega da expressão “*eu*” quando acompanha quer “*zein*” quer “*prattein*” no contexto analisado.

aqueles dos quais existe certo *ergon* e ação, julga-se que é no *ergon* que reside o bem (*t'agathon*) e o êxito (*to eu*), assim também pareceria no caso do ser humano, se houver dele um *ergon* (1097b22-28).

Parte 2. Ocorre que dos carpinteiros e dos sapateiros existe certo *ergon* e ações, enquanto do ser humano não há, mas ele é naturalmente desocupado (*argon*)¹²? Ou, assim como do olho, da mão, do pé e em geral de cada uma das suas partes é manifesto haver algum *ergon*, assim também do ser humano alguém postularia algum *ergon* além de todos estes (1097b28-33)?

Parte 3. Mas qual, então, seria ele? De fato, é manifesto que viver é comum também às plantas, mas nós procuramos pelo *peculiar*. Deixemos de lado, então, a vida vegetativa e reprodutiva. Em seguida, haveria a vida sensitiva, mas é manifesto que esta também é comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta certa vida prática (*praktikē*) da parte que possui razão. Desta, uma parte é tal que segue à razão, a outra é tal que tem a razão e pensa. E, visto que também esta <vida prática da parte que possui razão> pode ser compreendida em dois sentidos <isto é, em potência ou em atividade>, deve ser estabelecido que é <a vida> de acordo com a atividade, pois este parece ser o sentido mais determinante em que ela é compreendida (1097b28-33).

Parte 4. Se o *ergon* do ser humano é atividade da alma segundo a razão ou não sem a razão, e dizemos que o *ergon* deste X e deste bom X é o mesmo em gênero assim como <é o mesmo em gênero o *ergon*> do citarista e do bom citarista, também, então, isso vale sem qualificação em todos os casos, sendo acrescentada ao *ergon* a superioridade segundo a virtude, pois é próprio do flautista tocar a flauta, mas é próprio do bom

¹² O termo “*argon*” é derivado de “*ergon*” utilizando-se do prefixo “a” para indicar uma privação. Assim, literalmente significa “privado de *ergon*”. Na língua grega, segundo Liddel & Scott, um uso relevante aqui seria “*idle, lazy*”. Muitos autores preferem traduzir por “inativo”, mas isso pareceria indicar que a pergunta (retórica) é se o ser humano é naturalmente letárgico, dormente, meramente em potência (cf. Destrée, 2010). No entanto, o modo como “*ergon*” será defendido na próxima seção e ao longo desse artigo não implica que o que tem *ergon* necessariamente está em atividade, e sim que seja dotado de uma finalidade natural. Assim, uma tradução possível para “*argon*” seria “vão”. Aristóteles estaria perguntando (retoricamente) se é possível que o ser humano fosse naturalmente vão (isto é, sem finalidade). No entanto, estritamente falando, *ergon* não é finalidade, mas uma função própria ou ocupação, como se verá. Assim, a tradução proposta pretende ao menos deixar sugerida a relação entre *ergon* e *argon* tal como a estamos entendendo.

flautista fazê-lo bem (*to eu*);¹³ se é assim, e estabelecemos que o *ergon* do ser humano é certa vida, e esta é a atividade da alma e as ações acompanhadas de razão, e o *ergon* do bom ser humano é fazer isso bem (*eu*) e belamente (*kalōs*), e cada um realiza com sucesso (*eu apoteleitaî*) <seu *ergon*> de acordo com sua virtude peculiar; se é assim, o bem humano é a atividade da alma de acordo com a virtude, se as virtudes forem várias, de acordo com a melhor e a mais final. Além disso, numa vida completa, pois uma andorinha não faz uma primavera tampouco um único dia. Assim também tampouco alguém é feliz (*eudaimōn*) ou bem afortunado por um dia ou por pouco tempo (1098a7-20).

Proponho a seguinte reconstrução resumida do argumento. As premissas marcadas com L são lemas, isto é, são conclusões de um argumento que está no texto. As premissas marcadas com C são conclusões obtidas a partir dos lemas. Cada um dos lemas (L1-L4), conclusões (C1-C3) e premissa (P 4.1) são numerados de acordo com a parte do texto em que são encontráveis implícita ou explicitamente.

- L1. Para tudo o que tem um *ergon*, é no seu *ergon* que encontramos o seu bem (*t'agathon*) e o seu êxito (*to eu*).
- C1. Se o ser humano tiver um *ergon*, então o bem do ser humano e o seu êxito está no seu *ergon*. (Por L1)
- L2. O ser humano tem um *ergon*.
- C2. De C1 e L2, o bem do ser humano e o seu êxito está no seu *ergon*.
- L3. O *ergon* do ser humano é um modo de vida prático, isto é, um modo de conduzir racionalmente sua vida e controlar a parte não racional.
- P 4.1. O bem daquilo que tem um *ergon* e o seu êxito (*to eu*) é realizar *bem* (*eu*) o *ergon*.
- L.4 O bem e o êxito do ser humano é realizar o *ergon* do ser humano com sua virtude peculiar. (Por P 4.1 e mais algumas premissas)

¹³ Pode-se sugerir a tradução alternativa, dada a expressão *to eu* que lembra a premissa inicial do argumento: “mas o sucesso (*to eu*) é próprio do bom flautista”. Tal premissa é essencial ao argumento. Ela corresponderia a P 4.1 da reconstrução. Ao optar pela outra tradução, estou entendendo que P 4.1 se refere à sentença: “cada um realiza com sucesso (*eu apoteleitaî*) <seu *ergon*> de acordo com sua virtude peculiar”.

- C3. De L3 e L4, o bem do ser humano e o seu êxito está na realização de um modo de vida prático de acordo com sua virtude peculiar (C6 e L3).¹⁴

Nesta apresentação resumida, já foram tomadas decisões sobre como entender o advérbio “*eu*” que tem também aqui um papel crucial. Ele aparece em dois momentos importantes do argumento, em L1 e na premissa 4.1 que resulta em L4. Apesar de Aristóteles usar o mesmo termo, ele o está usando com significados diferentes. Em L1, o significado adverbial de “*eu*” é “exitosamente” e, em 4.1, o significado é “competentemente”. Essa interpretação do texto será defendida mais adiante (seção VI). Por agora, basta mencionar que P 4.1 é essencial para fazer a conexão entre a premissa inicial, que tratava do bem e do sucesso para o ser humano, e a conclusão final que explicita esse bem e sucesso em termos da *boa* realização do *ergon*, isto é, com virtude.

O núcleo do argumento é, na verdade, muito simples. Uma vez que a *eudaimonia* é viver exitosamente, e para tudo o que tem um *ergon* encontra-se no *ergon* o seu êxito, se o ser humano tiver um *ergon*, encontraremos aí o seu êxito. Dizer que “reside aí” não é uma afirmação de identidade, pois é preciso distinguir a realização do *ergon* da sua *boa* realização. Somente a boa realização será considerada o êxito com relação ao *ergon*. Assim, uma vez mostrado que o ser humano tem um *ergon* e qual ele é, podemos concluir que a sua boa realização, isto é, a sua realização de acordo com sua virtude própria, será o seu sucesso. E, portanto, sua *eudaimonia*.

III. TRADUÇÃO DE *ERGON*

O *ergon* de algo é seu trabalho, sua tarefa, aquilo que isso caracteristicamente realiza e pode ser tanto uma atividade quanto um produto de uma atividade. Assim, o *ergon* do construtor é a casa e do cavaleiro é cavalgar o cavalo. A tradução tradicional de “*ergon*” é “função”. No entanto, essa parece trazer consigo a ideia de um instrumento, ou de algo a serviço de algo diverso. E esse, pode-se sustentar, foi, de fato, o entendimento de Platão da noção de *ergon*, no seu famoso argumento no final da *República* I (352d–354b), precursor ao de Aristóteles. Entretanto, nada no argumento de Aristóteles nos faz acreditar que ele assim pensasse do *ergon*. Mais até, há objeções a esta compreensão. Barney (2008, p. 300-301), por exemplo, observa que para a alma ter um *ergon*, em Platão, significa que alguém *a usa*. Isso pode gerar dificuldades consideráveis. No caso

¹⁴ O argumento ainda continua estabelecendo mais algumas conclusões, mas eu não vou analisá-las aqui, por isso, deixo-as fora desta reconstrução sumária.

do ser humano, implicaria que se ele tem um *ergon*, então está a serviço de algo para além dele, ou é um instrumento de algo¹⁵.

Uma tradução sugerida para evitar implicações instrumentais é a de “atividade característica”.¹⁶ Essa tradução põe em destaque o fato que o *ergon* é peculiar e característico àquilo de que é *ergon*. Ele cumpre, por isso, um papel de dar *identidade* àquilo de que é *ergon*. Essa é uma das razões pelas quais o *ergon* está tão próximo da noção de substância, como veremos.

Todavia, foi objetado que nem sempre o *ergon* em Aristóteles é uma *atividade*, ele pode ser o resultado da atividade, um produto diverso dela.¹⁷ Com efeito, na *Ética Eudêmia* II, 1, que apresenta outra versão do argumento, o *ergon* do construtor é a casa. Seria difícil traduzir aí “*ergon*” por “atividade característica”, já que Aristóteles faz questão de distinguir dois tipos de *erga*, aqueles que são atividades e aqueles que são *produtos distintos da atividade* (ou do processo que o produz).

Uma tradução que parece englobar ambos os usos de *ergon* (como atividade e como seu produto) é “trabalho”. Podemos falar de “fazer meu trabalho” seja como a atividade, seja como o resultado dessa atividade quando há tal resultado. Uma tradução recomendável seria “trabalho característico”,¹⁸ dessa forma, retém-se o fato que o *ergon* traz a identidade daquilo de que é *ergon*, através do termo “característico”, mas permite-se que o *ergon* seja tanta a atividade quanto o seu resultado.

Por outro lado, algumas vantagens da tradução por “função” são que i) ela é uma tradução tradicional, e ii) podemos pensar em casos em que a função seja a própria atividade e casos em que seja um produto distinto dela, pois podemos pensar que o cavaleiro tem uma função (andar a cavalo), assim como o marceneiro (fazer produtos em madeira). Além disso, podemos defender que não é necessário pensar em funções apenas em termos instrumentais, de seu serviço para outras finalidades. Isso poderia provocar objeções, porque parece ser uma extensão não admitida do termo. Com efeito, temos que admitir que alguma coisa tem um propósito, um papel, uma função, que é ser ela mesma e não estar a serviço de algo diverso. Na tentativa de enfatizar o caráter

¹⁵ Cf. Destrée (2010) para uma discussão das objeções às implicações instrumentais da noção de *ergon* em Aristóteles.

¹⁶ Ver, por exemplo, Achtenberg (1989), Irwin (1980), Barney (2008); contra, Baker (2015).

¹⁷ Baker (2015). Baker baseia sua leitura do argumento nesta distinção. Embora eu admita que o ponto é relevante para a tradução de *ergon*, não acho que muito do argumento em EN I, 7 dependa disso. Mas ver adiante na seção IV quanto a ser isso importante na objeção a uma leitura hilemórfica e mais sofisticada das premissas.

¹⁸ Essa é a escolha de Kenny (2011) na sua tradução da *Ética Eudêmia*. Ele traduz por “*characteristic work*”. Natali (1999), na sua tradução da *Ética Nicomaqueia*, também seleciona “*opera*”.

essencial da noção de *ergon* e de diminuir um pouco da má impressão levantada em (iii), vou usar como tradução “função característica” ou “função própria”, mas eventualmente por simplicidade de expressão, mantenho sem traduzir.

IV. AS ACUSAÇÕES DE FALÁCIA E IMPLAUSIBILIDADE DAS PREMISSAS

Começemos a analisar o argumento por duas acusações que afetam o seu início: que ele é falacioso e que as premissas da primeira parte são pouco plausíveis.

Nas linhas iniciais do argumento, Aristóteles diz:

Assim como para o flautista e para o escultor, bem como para todo técnico, e em geral para aqueles dos quais existe certa função própria e ação, julga-se que é na sua função própria que reside o bem (*t'agathon*) e o êxito (*to eu*).

Aquilo a que “bem” (*t'agathon*) se refere é algo que no caso do ser humano é a sua *eudaimonia*, afinal é isso que estamos buscando. Assim, o que Aristóteles estaria dizendo é que o bem para o ser humano está na função que lhe é própria do mesmo modo como o bem para o marceneiro está na função que lhe é própria. Essa identificação do “bem para o ser humano” à sua função própria permitirá que mais adiante, na parte 4 do argumento, Aristóteles identifique a função própria do ser humano com a função própria do *bom* ser humano. Assim, a definição do bem para o ser humano resultará ser a vida de um bom ser humano. Essa passagem recebeu acusação de falaciosa. Lawrence (2011, p.336) resume a acusação segundo alguns autores:

As alegações de falácia não são todas idênticas e frequentemente são incompatíveis. Elas diferem acerca do que seja o *definiendum* e o *definiens* de Aristóteles e também do que seja a lacuna entre eles. A tese de Glassen é que, enquanto Aristóteles quer definir o *bem do ser humano* – identificado com o objetivo final das suas ações, o fim humano – ele se confunde com a expressão “o bem” (*to agathon*) e produz o que é de fato a definição de *bondade do ser humano*, isto é, do que é *ser um bom ser humano* (um bom exemplar da espécie). Ackrill e Wilkes, por contraste, ambos supõem que Aristóteles quer definir o que é o bom ou o melhor para o ser humano, aquilo que lhe traz o maior benefício; mas onde Ackrill supõe que a

resposta de Aristóteles é ‘ser o melhor ser humano possível’, Wilkes pensa que é ‘a vida do melhor ser humano’.¹⁹

Os estudiosos que encaram o argumento como uma falácia entendem “bom para o ser humano” de uma forma que, de fato, desautoriza a passagem. Com efeito, se “bom para o ser humano” for compreendido como “bem-estar” e incluir alguma lista de bens ou benefícios determinados para o ser humano, a passagem será indevida, isto é, não será possível identificar o bem para o ser humano a ser um bom ser humano. Todavia, não é correto tomar nenhum dos polos (o ponto de partida e o ponto de chegada) como bem delimitados no argumento do *ergon*. Do modo como o argumento foi reconstruído na seção II, não há uma lacuna lógica. Na reconstrução, “o bem” (*t’agathon*) é identificado a “sucesso” (*to eu*), via a conjunção “e” numa função não aditiva, mas explicativa.²⁰ Como se viu, não há nada de estranho em identificar a *eudaimonia* ao sucesso ou êxito, pois este é seu significado nominal. Ora, este significado não dá precisão sobre o que seja o bem para o ser humano. Ademais, “bom ser humano”, o ponto de chegada, também não está, a esta altura, determinado. Ao contrário, o argumento serve para iniciarmos a delimitação do que é para um ser humano ser um bom ser humano. O próprio Aristóteles diz isto ao final do argumento.²¹

Gavin Lawrence (2011) sugeriu que se deveria entender o passo inicial não como introduzindo o “bem para o ser humano”, mas como “bem do ser humano”. Seu argumento para isso é que a noção de um benefício não instrumental (como seria requerido aqui) não faz sentido. Não vale a pena entrar em detalhes sobre este argumento, já que não estou entendendo “*t’agathon kai to eu*” como implicando benefícios, mas há algo a se observar sobre o seu resultado. Segundo Lawrence, devemos abandonar (em razão de seu argumento) a noção de “bem para o ser humano” e adotar “bem do ser humano”, querendo com isso dizer o *telos* do ser humano. O ponto de partida não é, portanto, o bem, mas o *telos* do ser humano. Cada ser tem um *telos* a que deve chegar, e o ser humano tem o seu. O problema desse entendimento é que ele não

¹⁹ Glassen (1957), Wilkes (1980). De acordo com Lawrence, Ackrill teria sustentado essa posição na página 20 de ACKRILL, J. (ed.). *Aristotle’s Ethics: selections from philosophers*. London: Faber, 1973.

²⁰ O uso explicativo da conjunção “*kai*” é similar ao do “isto é”. Assim, “*to eu*”, “êxito”, “sucesso”, está sendo usado para especificar e explicar o sentido de *t’agathon*, “o bem”.

²¹ “Seja, então, o bem dito, assim, em esboço, pois é preciso primeiro falar em linhas gerais, e depois descrever em detalhes” (EN I, 7, 1098a21-22).

se conecta claramente com o ponto de partida, que parece ser a concepção nominal de felicidade.²²

Assim, a noção de “sucesso” ou “êxito” cumpre uma boa tarefa aqui. Ao mesmo tempo é um ponto de partida pelo qual já se passou, é algo admitidamente desejável pelos seres humanos e permite uma passagem a um *telos* objetivo, precisamente através da noção de *ergon*, e é isso o que o argumento está fazendo. Assim, ao invés de supormos que a noção de *telos* está já na noção de bem (*to eu*), como faz Lawrence, podemos entendê-la na noção de *ergon*. Ao contrário dos que sustentam uma falácia, a noção de bem (*to eu*) é a noção vaga de sucesso. É vaga no sentido que ainda está em disputa o que poderia contar como o êxito para seres humanos. Bem-estar poderia ser uma resposta, mas não é essa que Aristóteles escolhe, pois ao escolher a noção de *ergon* para delimitar o êxito, ele vai buscar uma noção de *telos* para fazê-lo.

Ao tomar essa alternativa, entretanto, empurramos o problema para a definição de sucesso. Deveríamos aceitar essa definição em termos de *ergon*? Aristóteles baseia o seu argumento em outros casos de função própria. Aqui ele foi acusado de sustentar premissas implausíveis.

O texto que enumerei como parte 1 do argumento diz o seguinte:

Agora, certamente é manifesto que dizer a felicidade (*eudaimonia*) o melhor é algo que se concorda, mas anseia-se ainda para que seja dito o que ela é. Isso poderia ser feito, então, de imediato, se a função própria do ser humano fosse apreendida. Com efeito, assim como para o flautista e para o escultor, bem como para todo técnico, e em geral aqueles dos quais existe certa função própria e ação, julga-se que é nela que resida o bem (*t'agathon*) e o êxito (*to eu*), assim também pareceria no caso do ser humano, se houver dele uma função própria (1097b22-28).

Aristóteles está baseando L1, “Para tudo o que tem uma função própria, é nela que encontramos o seu bem (*t'agathon*) e o seu êxito (*to eu*)”, num argumento indutivo a partir de casos daquilo que tem uma função própria. Esse argumento foi considerado duvidoso pelos estudiosos. Saliento dois contraexemplos à indução aristotélica. O primeiro é o caso da faca. A faca tem uma função, mas não falamos de bem para a faca, ou de sucesso da faca. O outro contraexemplo é a prostituta.²³ Em que medida exercer a sua tarefa de prostituta é um sucesso para ela ou um bem?

²² Além disso, também é uma desvantagem dessa compreensão que ela não requer desiderabilidade de um tal *telos*. No entanto, o argumento de Aristóteles até aqui nos conduziu pela investigação também das motivações humanas (cf. nota 4).

²³ Ver Whiting (1988). Lawrence (2011) discute ambos os contraexemplos.

A objeção confunde o bem ou sucesso da prostituta enquanto prostituta com seu bem e sucesso enquanto ser humano. Se dizemos “o bem para a prostituta enquanto prostituta está na sua função própria”, entendemos que o que se quer dizer é que o sucesso de uma prostituta *qua* prostituta está no seu *ergon*. A analogia funciona melhor com o marceneiro ou o flautista porque tendemos a pensar no bem/sucesso para o marceneiro enquanto marceneiro, mas no caso da prostituta imediatamente pensamos na pessoa que é prostituta.

A outra objeção é a da faca. A objeção é importante porque Platão usou exemplos de instrumentos no seu argumento da função. De fato, ele diz que o *ergon* de X é algo que só X pode executar ou que X pode executar melhor. O seu exemplo é a tesoura de poda (353a). Embora possamos podar plantas com diversos instrumentos, a tesoura de poda executa essa tarefa melhor do que os outros. Nesse exemplo de algo com função própria não se segue, todavia, que podar seja um bem e sucesso para a tesoura de poda, pois dificilmente pensamos desta ou da faca como tendo um bem ou como tendo atingido um bem, a não ser de maneira metafórica.

A resposta que pode ser dada é que compreender o bem que aqui buscamos como sucesso já ajuda a diminuir a estranheza. Podemos, de fato, pensar numa “faca bem-sucedida” por oposição àquelas que não realizam bem sua função. Mesmo que a estranheza persista é importante observar que Aristóteles explicitamente se refere na sua indução ao técnico, *technitēs*, à pessoa de competência técnica, e não a instrumentos como facas. Como se viu, há razões para discordar do entendimento platônico de função própria²⁴ e Aristóteles pode estar querendo evitar que tomemos os instrumentos como casos paradigmáticos do que tem uma função própria. O seu interesse não está neste tipo de caso, e sim no caso das ocupações técnicas, pois é neste tipo de caso que podemos “fazer residir no seu *ergon* o seu bem e sucesso”. E isso já mostra por si só a interessante diferença entre ocupações técnicas e instrumentos²⁵.

Entretanto, poderíamos ainda perguntar se a analogia realmente se aplica. Alguém poderia objetar que, ainda que isso fosse verdadeiro no caso de ocupações técnicas,

²⁴ Relembrando: do mesmo modo como a tesoura de poda tem um uso, a alma teria um uso e quem a utilize. É uma posição instrumentalista da noção de *ergon*. É interessante observar como na versão da *Ética Eudêmia*, II, 1, do argumento do *ergon*, Aristóteles investiga o *ergon* da *alma humana*, mas na versão da *Nicomaqueia*, que estamos analisando, é a função própria do *ser humano* que é investigada. Assim, embora exista um argumento do *ergon* em ambas as éticas, eles recorrem a linhas de raciocínio diferentes, em parte porque aquilo de que o *ergon* está sendo investigado é diferente.

²⁵ Essa resposta, de fato, abre um flanco para um contra-argumento, pois ainda resta mostrar que Aristóteles está autorizado a restringir sua análise do *ergon* de modo a excluir artefatos.

como o caso do marceneiro, isso não é verdadeiro no caso do ser humano: o *ergon* não é o bem ou sucesso para o ser humano. Por que devemos aceitar, afinal, que é no *ergon* do ser humano (se ele tiver um) que iremos encontrar o seu bem e sucesso?

Poderíamos responder o seguinte: suponha alguém que acredita que o bem e sucesso para o ser humano é a vida dos prazeres. Essa pessoa poderia formular o seguinte raciocínio:

- 1) O bem e sucesso para o ser humano reside no seu *ergon*.
- 2) O *ergon* do ser humano é dedicar-se a uma vida dos prazeres.
Logo, o bem e sucesso para o ser humano é dedicar-se a uma vida dos prazeres.

Se a pessoa aderir a este raciocínio, então ela pode aceitar a analogia aristotélica e querer discutir com ele qual a função própria do ser humano. O que nos levaria a pensar que alguém aceitaria a primeira premissa? Alguém poderia admitir que, se devemos discutir objetivamente o que é o melhor para o ser humano, então temos que fazer como no caso análogo do carpinteiro: temos que mostrar que a finalidade natural do ser humano, a realização daquilo que é ser um ser humano, é viver uma vida de prazeres. Assim, o que Aristóteles está pedindo é que as pessoas concordem com este quadro conceitual da definição do sucesso em termos de função própria, isto é, ele está pedindo por uma especificação naturalista do sucesso.

Alguém poderia discordar e dizer que o quadro já define as respostas. Eu posso defender que minha vida será melhor se eu buscar a satisfação de todos os prazeres e não se eu buscar atingir alguma espécie de finalidade humana. O que Aristóteles objetaria é que se você quer defender que o tipo de vida que você adota é o melhor *para todos os seres humanos*, então você tem que mostrar que este é um tipo de vida bom para todos eles *pelo fato de serem seres humanos*. Assim, o que Aristóteles está pedindo ao recorrer à função própria é que se determine o que é o bem dos seres humanos *pelo fato de serem seres humanos*.

Ao aceitar essa via de delimitação do sucesso para seres humanos está se aceitando uma via *naturalista* de elucidação. Como Aristóteles não a defende explicitamente, o argumento do *ergon* permanece aberto a múltiplas interpretações.²⁶ A questão é complexa e vastíssima para ser tratada a contento aqui. Entretanto, é precisamente esse tipo de leitura apresentado que abre caminho para uma interpretação das premissas e dos argumentos em termos da teoria aristotélica da substância. Ainda assim, há vários modos de fazer isso e é preciso afastar um deles. Tem sido comum interpretar o argumento do *ergon* pela sua interpretação como atividade característica, o

²⁶ Para um elenco de algumas versões, ver Zanuzzi (2015).

funcionamento essencial de algo. Daí utiliza-se a concepção hilemórfica de Aristóteles para explicar alguns dos pontos centrais do argumento. Entretanto, defendeu-se que, levando em consideração o argumento do *ergon* na *Ética Eudêmia*, vê-se que *ergon* não é sempre atividade, em alguns casos inclui de forma importante o produto. Assim, uma defesa das premissas que enfatiza o aspecto de atividade do *ergon* parece falhar em acertar no alvo aqui. Além disso, ao final da passagem que lemos, Aristóteles dirá:

É necessário lembrar também as coisas ditas anteriormente: a precisão não deve ser buscada igualmente em todos os assuntos, mas em cada assunto de acordo com a matéria subjacente e até o ponto que é apropriado ao método, pois o carpinteiro e o geômetra buscam diferentemente o ângulo reto. Com efeito, um busca até o ponto em que seja útil ao seu trabalho, o outro investiga o que é ou de que qualidade é, pois é um espectador da verdade. Do mesmo modo também deve ser feito nas outras áreas para que as tarefas secundárias de um trabalho não se tornem muitas. Tampouco se deve demandar a causa igualmente em todas as coisas, mas é suficiente naquelas em que é possível demonstrar corretamente (EN I, 7, 1098a26-b2).

A passagem pode ser entendida como uma advertência sobre o tipo de explicação apresentada, pois esta deve ser adequada às finalidades da investigação. Daí se pode ver que uma explicação em termos do hilemorfismo aristotélico (se fosse autorizada pela compreensão de *ergon*) não é nem evidente no texto e nem desejável, porque requer uma precisão na apresentação das causas que é inadequada para este contexto de investigação. Isso não é dizer que não seja possível fazê-lo ou que o argumento aristotélico não seja compatível com tal explicação para o caso dos seres cujo *ergon* é uma atividade. Só não é a interpretação mais direta do texto. Assim, o apelo que queremos fazer à teoria da substância aqui é comedido. São teses filosóficas que não são complexas como o hilemorfismo, e que podem ser aceitas num nível de esclarecimento conceitual sobre a natureza de algo.²⁷

²⁷ Para defesas em termos hilemórficos, ver Irwin (1980), Korsgaard (2009). Para uma defesa do naturalismo em termos mais comedidos como os sugeridos, ver Boyle (2012), Thompson (1991). Para uma crítica a leituras naturalistas, ou “biológicas”, como ela chama, ver Barney (2008). É preciso dizer que a interpretação de Korsgaard, embora faça apelo à noção de atividade para compreender a noção de *ergon*, também faz um belo esclarecimento do modo como o apelo ao *ergon* pode ser aceito como uma boa especificação do que conta como o bem e, eu diria, o sucesso para um agente humano. Para uma crítica baseada na noção de *ergon* ver Baker 2015. Ver comentários sobre essa crítica na nota 15.

Existem dois sentidos em que Aristóteles usa a noção de substância, a saber, i) como substrato autossustentado ou sujeito último de predicções, e ii) como essência, isto é, como a característica fundamental que dá identidade a algo, que diz o que aquilo é.²⁸ Entes naturais têm ambas as características. Sócrates, p. e., é uma substância no primeiro sentido e tem uma essência, ser um ser humano. Todavia, há entes que não são substância e também têm essências.²⁹ Assim, cores não são substâncias, mas podemos dar-lhes definições. Essa diferença é relevante porque, para certo ser humano, a propriedade de ser um ser humano lhe é essencial, mas não a propriedade, p. e., de ser escultor. Isso significa que o *escultor* não é uma substância, mas um composto, que se refere a uma substância que tem também a característica não substancial de ser escultor. Ainda assim, é possível dar a característica essencial da propriedade accidental de ser um escultor, a propriedade que determina o que “ser um escultor” é.

Para tudo o que tem um *telos* natural, atingir esse *telos* faz parte da sua característica essencial. Assim, entidades naturais se definem por um *telos* natural. Seu modo de vida, aquilo que é para elas serem de certo tipo natural, é delimitado de acordo com esse *telos*, a finalidade natural. Podemos entender que “*ergon*”, trabalho característico ou função característica, é o *telos* daquilo que tem um *ergon* (EE II, 1 1219a8). Se isso é assim, então o *ergon* é uma finalidade através da qual a característica essencial daquilo que tem um *ergon* é delimitável. Uma segunda característica das substâncias aristotélicas, que é importante notar em conexão com o *ergon*, é o seu papel explicativo. De fato, essa é uma característica conectada à noção de essência (o segundo sentido de substância observado anteriormente). Na ciência aristotélica, enunciados de essência cumprem um papel explicativo-causal fundamental: eles são os princípios a partir dos quais outras propriedades do mesmo objeto são derivadas.³⁰ Os silogismos que são assim formados explicitam que algo tem certas propriedades em razão de sua essência. No que se segue, gostaria de defender que tal relação de dependência entre propriedades essenciais e derivadas ocorre também com relação às funções próprias associadas aos seres humanos.

²⁸ No que se segue, para fins de clareza, vou usar sobretudo o termo “essência” para me referir ao segundo sentido de substância, e reservar “substância” para o primeiro sentido, de substrato autossustentado. Ambos os sentidos pegam o mesmo termo em Aristóteles: “*ousia*”. Para maiores esclarecimentos sobre a teoria da substância em Aristóteles, cf. o capítulo 4 nesta coletânea. Os elementos da teoria aqui apresentados são encontrados em muitas partes do *corpus*, sobretudo na Metafísica IV e VII, mas também Segundos Analíticos, I, 4, quando ele especifica os diversos sentidos em que um predicado é dito *per se* de seu sujeito.

²⁹ Segundo Metafísica Z.4, isso é provavelmente num sentido qualificado.

³⁰ Ver Angioni (2014).

V. TÊM OS SERES HUMANOS UMA FUNÇÃO PRÓPRIA?

De volta, então, ao argumento, no último passo foi defendido que apelar para o *ergon*, função própria de algo, seria procurar dar uma explicação de o que conta como sucesso que pudesse valer para toda a classe que compartilha daquele *ergon*.

Alguém poderia objetar que esta argumentação não é cabível – isto é, aquela que apela para o *ergon* para mostrar que certo sucesso é da classe – porque os seres humanos não têm um *ergon*. E esta é a objeção que Aristóteles enfrenta a seguir. O argumento de Aristóteles já foi considerado, por alguns, uma falácia e, por outros, uma pergunta cuja resposta é dada no argumento seguinte, isto é, o da parte 3.³¹ O texto, de fato, constitui-se de duas perguntas. Quero defender que essas perguntas são retóricas porque há uma expectativa que suas respostas sejam óbvias e conclusivas.

1. Serão as várias ocupações técnicas *humanas* providas de uma função própria, enquanto o ser humano ele mesmo é *naturalmente* desprovido de uma?
2. Serão as várias partes corporais *humanas* providas de uma função própria enquanto o ser humano não tem nenhuma *para além destas*?

Aristóteles foi acusado da falácia da composição aqui. Trata-se de atribuir ao todo uma característica de suas partes. Se queremos salvar Aristóteles dessa falácia e atribuir-lhe algum argumento, então precisamos de uma relação de dependência entre a função própria do ser humano e a de seus órgãos corporais e das diversas ocupações técnicas humanas. Precisamos mostrar por que não é possível que órgãos tenham uma função própria se o ser humano como um todo não tiver, e por que não é possível que ocupações técnicas tenham uma função própria se o ser humano não tiver. Além disso, a relação de dependência tem que ser tão óbvia que sua inexistência possa ser posta em xeque por uma pergunta retórica.

O primeiro ponto pergunta se é possível defender que os seres humanos que exercem ocupações técnicas tenham uma função própria, enquanto o ser humano enquanto tal não tenha nenhuma. Se a resposta deve ser negativa, temos que inferir que não é possível para o ser humano não ter um *ergon* se formas particulares *humanas* de exercício técnico têm. Essa impossibilidade só pode ser mostrada se a função própria de

³¹ Irwin (1999, p.184) sustenta que as perguntas são reais e Aristóteles não tem uma resposta para elas. Presumivelmente o argumento a seguir vai dizer não apenas qual é a função, mas que ela existe.

exercício técnico depende de alguma forma da função própria do ser humano enquanto tal.

O texto não é, de fato, explícito. Chama, entretanto, a atenção que se Aristóteles estivesse disposto a usar sua teoria da substância e essência, ele poderia mostrar tal dependência. Para isso basta compreendermos *ergon* aqui como um *telos*, isto é, como certa finalidade que delimita a natureza daquilo de que é uma finalidade. Se é o *ergon* que delimita de forma essencial a ocupação técnica de quem é *ergon*, de forma tal que o carpinteiro é uma ocupação distinta do sapateiro porque cada uma delas tem um *ergon* diverso, então podemos perguntar em que medida cada uma dessas finalidades poderia existir se não fossem finalidades *de um ser humano*. Uma vez que cada uma dessas ocupações não é uma natureza substancial (no primeiro sentido de substância apontado antes), elas só existem na medida em que são atribuições de algo que tem uma natureza substancial, precisamente um ser humano. Mais do que isso, a natureza dessas ocupações é dependente da natureza do ser humano na medida em que são ocupações *estritamente* humanas.³² Entendida dessa forma a relação de dependência entre as ocupações técnicas e a humanidade, podemos perguntar o que significaria dizer que cada uma delas têm um *ergon*, mas o ser humano não tem. Isso equivaleria a dizer que cada uma delas é definida essencialmente por uma finalidade, mas o ser humano não, porque ele não tem nenhuma. Dito ainda de outro modo, cada uma delas é algo em si mesmo (precisamente aquilo que é definido pelo seu *ergon*), mas ser humano não é nada em si mesmo. E ele seria naturalmente *argon*, desocupado, sem finalidade.

A incompatibilidade estaria nas seguintes teses:

- 1) O ser marceneiro – digamos – tem uma finalidade essencial dependente de ser um ser humano.
- 2) Ser um ser humano não é nada em si mesmo, já que ser humano é *argon*, sem ocupação.

A incompatibilidade estaria em supor a dependência entre ser marceneiro e ser um ser humano se ser um ser humano não é nada em si mesmo. Do que nesse caso ser um marceneiro seria precisamente dependente? O que pode ser causa para marceneiro ser isso que ele é se um ser humano não é precisamente nada em si mesmo? Num raciocínio causal isso equivaleria a falar de um efeito sem uma causa determinada.

O mesmo tipo de raciocínio valeria analogamente para o caso das partes corpóreas. Aqui Aristóteles diz que se o ser humano não tiver um *ergon*, ele não teria um *ergon* para além do *ergon* de suas partes corpóreas. Um ser humano, nessa concepção, seria o mero agregado das funções próprias de suas partes.

³² Nessa medida, p. e., um castor só é “carpinteiro” de forma homônima.

Ambos esses resultados deveriam ser considerados absurdos. E é isso o que as perguntas retóricas estão ressaltando. Partes corpóreas e ocupações são de natureza dependente da natureza do ser humano, isto é, o que é ser uma destas partes ou uma destas ocupações é dependente do que é ser um ser humano, pois elas são consequências do que é ser um ser humano. É em consequência do ser humano ser aquilo que ele é que tais partes e tais ocupações são o que elas são (isto é, têm o *ergon* que têm). Seria um resultado absurdo dizer que o ser humano nada é em si mesmo, já que o que ele é é causa das demais serem o que são.

Alguém poderia objetar que o texto não permite todo esse raciocínio. E é fato que o texto é conciso. Lembremos, todavia, que Aristóteles está se apoiando no princípio que não se deve buscar mais precisão do que é necessário para a investigação. Ao mesmo tempo, ele parece estar apontando para uma relação de dependência que deveria ser óbvia para quem o lê ou ouve.

Os comentadores de Aristóteles não têm pensado que essa conexão é óbvia.³³ Nenhuma das reconstruções propostas se mostrou satisfatória e por isso a tendência tem sido achar que Aristóteles não tem argumento nenhum. Uma das interpretações propostas apela para uma dependência³⁴ e se baseia no início da EN. Lá, Aristóteles defende que cada uma das ocupações técnicas dirige-se, em última análise, ao bem humano, pois é nele que encontra a sua razão de ser. Assim, haveria uma dependência não em relação à natureza humana, mas ao bem humano. O problema é que essa relação de dependência não garante que o bem humano seja delimitado por um *ergon*, que é o que queremos provar. Poderíamos, com efeito, ter todas as ocupações dirigidas a um bem humano que seria outra coisa do que o *ergon* do ser humano, se ele acaso não tivesse um.³⁵ Assim, precisamos é de um argumento que mostre que o ser humano tem um *ergon*. E é isso o que obtemos reconstruindo-o da forma apresentada, que é considerando-o como a essência de uma substância, e nesta medida sua finalidade por si, seu *telos*, da qual as demais finalidades dependem para ser o que são.

Ora, se as funções próprias das ocupações técnicas e das partes do corpo são delimitadas pela sua relação com a finalidade da substância de que dependem, a função própria da substância, que a tem por si mesma e não na dependência de algo mais, é delimitável pela sua peculiaridade, isto é, por pertencer caracteristicamente a esta substância, sendo capaz, por isso, de diferenciá-la de outras substâncias que têm

³³ Tuozzo (1996), na contracorrente, defende uma conexão similar a observada, embora mais complexa e, portanto, menos óbvia.

³⁴ Kraut (2002) apud Barney (2008, p. 305).

³⁵ Barney (2008, p. 306).

também por si mesmas uma função própria. E é precisamente o que Aristóteles faz a seguir.

VI. UM MODO DE VIDA PECULIAR

Para esclarecer o argumento aristotélico sobre afinal qual é o *ergon* dos seres humanos, consideremos duas objeções.³⁶ A primeira foi levantada por Bernard Williams (2005). Ele pergunta por que devemos escolher essa capacidade e não outra que nos é tão peculiar quanto essa, como rir ou fazer guerras usando alta tecnologia? A segunda foi levantada por Thomas Nagel (1980): por que o ser humano não pode ser como um canivete suíço e ter uma função própria que é comum a vários tipos diferentes de canivetes mais específicos?

Contra a objeção da seleção da característica, deve-se dizer que a função não é *qualquer* característica distintiva, mas uma que é capaz de explicar certa forma de vida como um todo. A ela, portanto, todas as demais características devem poder ser remetidas, mostrando a sua dependência como partes em relação a um todo ou em geral como suas consequências. Assim, características como rir e fazer guerras são características derivadas de alguma característica mais fundamental que explica ambas (supondo-se que não seja possível derivar uma da outra). Se são características derivadas, não podem ser a característica que estamos procurando.

Por outro lado, um ser humano não é, como um canivete suíço, um somatório de uma planta e de um animal. De fato, isso sequer seria possível, já que a faculdade nutritiva para plantas é totalmente distinta dessa mesma faculdade em animais e seres humanos; o mesmo vale para as faculdades sensitivas. Esses seres têm modos de vida complexos (uns mais do que os outros) e suas capacidades funcionam de forma coordenada. Na verdade, segundo Aristóteles, de forma subordinada. Nos seres humanos, a função das capacidades nutritiva e sensitiva está subordinada à função da capacidade racional e esta não é simplesmente pensar, mas é, como Aristóteles dirá, constituir uma vida prática, uma vida formada por ações. Para poder cumprir essa tarefa, o ser humano, isto é, esta forma de vida específica, terá capacidades nutritivas, reprodutivas e sensitivas a ela adequadas. Assim, as capacidades mais desenvolvidas de certo tipo de animal (se é o tato, se é a visão ou algum outro sentido ou unidade deles) alteram profundamente o modo de vida, pois fazem com que as outras capacidades vitais lhe sejam adequadas.

Vejamos, então, como devemos entender esta “certa vida prática (*praktikē*) da parte que possui razão”. Uma vida *prática* é uma vida composta de ações (*praxeis*). Aqui

³⁶ Ambas as objeções são postas juntas em Korsgaard (2009, p. 132).

“ação” tem um sentido técnico de movimento determinado *racionalmente*. Poder-se-ia objetar que, se a ideia de movimento racional já estava presente no termo *praktikē*, o acréscimo de “da parte que tem razão” seria redundante. Entretanto, o acréscimo permite a Aristóteles fazer duas coisas: i) acrescentar que há mais de uma parte da alma relevante aqui, e ii) especificar qual delas é mais determinante para o modo de vida que estamos delimitando. Uma vida prática, com efeito, contém uma complexidade essencial, ela contém dois elementos que conjuntamente a realizam: um que é obediente à razão, o desejo, e o outro que a exercita pensando. A complexidade do modo de vida humano é aquilo que a diferencia tanto dos demais animais quanto dos deuses. Se os primeiros não têm o elemento racional, portanto suas capacidades não precisam submeter-se à razão, os segundos só têm o elemento racional, portanto suas capacidades racionais não precisam submeter capacidades distintas da razão. O que é distintivo do nosso modo de vida é, portanto, que nosso viver é resultante da direção da razão sobre uma parte não racional, mas capaz de obedecer-lhe.

O que mais podemos dizer desta forma de vida e que tenha sido introduzido até aqui na *Ética*? Apesar das dificuldades de interpretação acerca do bem supremo, no mínimo podemos dizer que uma vida prática é aquela capaz de ser orientada por um valor supremo.³⁷ Provavelmente esta orientação é uma que se realiza na *prohairesis*, escolha deliberada, pois se verá (EN III, 4) que é nela que componentes racionais práticos e desiderativos se unificam para dar origem à ação. Ora, este bem supremo é um fim prático, isto é, ele se distingue do produtivo por não depender de nenhum outro fim a que se orienta para a sua desiderabilidade. Se isso é assim, e se este fim prático é a *eudaimonia*, o viver e agir com êxito, então uma vida prática é aquela que se orienta pela razão por um valor supremo considerado viver com êxito.

Parece que temos um círculo porque o agir com sucesso é realizar o *ergon* humano, mas o *ergon* humano agora se apresenta como agir em vista do sucesso. Isto na verdade não é um círculo se i) damos conteúdo mais concreto ao que seja agir com êxito, como agir bem e ii) se for possível que nos enganemos³⁸. Assim, o argumento ainda vai especificar que agir com sucesso é agir com virtude, e o restante da ética vai especificar que agir com virtude é agir em vista da justiça, temperança, generosidade e qualquer das virtudes que se mostre a mais adequada na situação. Além disso, em concordância com (ii), nem todo mundo vai tomar o agir com sucesso como agir com virtude, mas vai tomar, digamos, agir com prazer e, neste caso, essa pessoa não vai agir com sucesso, mesmo que tenha por objetivo agir com sucesso. Assim, a pessoa que se engana está levando uma vida prática, pois está orientando sua vida para um valor que

³⁷ Ver Zanuzzi (2017) e também Korsgaard (2009, p.142).

³⁸ Essas reflexões são influenciadas por Korsgaard (2009, p.143).

considera que lhe trará êxito, mas não está fazendo isso de forma correta. Por isso, ela fracassa naquilo que é introduzido, de fato, na próxima etapa do argumento.

É o tomar certos valores antes do que outros como centrais numa dada ocasião que nos qualifica como pessoas de certo valor, pois os valores que selecionamos são os valores com que nos comprometemos em ser, já que são os valores de uma vida exitosa segundo o nosso ponto de vista. Assim, uma forma de entender a vida prática é como a vida que prossegue pela escolha deliberada dos valores mais importantes a cada situação e que, por consequência, se torna daquele valor. Uma vida prática é, em suma, a daqueles que são capazes de escolher deliberadamente que vida vão levar.

VII. O ÊXITO É BEM AGIR

Uma reconstrução um pouco mais detalhada do argumento do texto na sua parte 4 seria a seguinte:

- P 4.1. O bem daquilo que tem um *ergon* e o seu êxito é realizar *bem* o *ergon*.
- P 4.2. A diferença entre o *ergon* de X e do bom X é que o bom X realiza bem o seu *ergon*.
- P 4.3. Realizar bem o seu *ergon* é realizá-lo de acordo com sua virtude peculiar.
- C2 (obtida antes): O bem do ser humano e o seu êxito estão envolvidos no seu *ergon*.
- C4.1. De P4.1 e P4.2, o bem de X e o seu êxito é atingido pelo bom X.
- C4.2. De C4.1 e C2, o bem e o êxito do ser humano é atingido pelo bom ser humano.
- C4.3. De C4.2 e P4.3, o bem e o êxito do ser humano é realizar o *ergon* do ser humano com sua virtude peculiar.
- C4. De C4.3 e L3, o bem do ser humano e o seu êxito estão na realização de um modo de vida prático de acordo com sua virtude peculiar.

O argumento não é tão fácil de reconstruir porque o texto opera em três níveis: num nível geral (valendo para tudo o que tem um *ergon*), num nível exemplar (valendo para o citarista), num nível humano. Além disso, Aristóteles não apresenta as premissas na ordem em que seriam mais claramente entendidas como premissas. Por exemplo, onde está a premissa 4.1 no texto? Essa premissa é crucial, mas ela não é evidente. Ela aparece uma só vez em 1098a15, em meio a uma passagem que se sugeriu deveria ser excluída porque é repetitiva. Ali, Aristóteles diz: “cada um realiza com sucesso (*eu*

apoteleitaî) <seu *ergon*> de acordo com sua virtude peculiar”.³⁹ Como se vê, a premissa crucial já opera após a introdução das virtudes como especificação do que seja *bem* realizar o *ergon* e do *bom X*. A outra dificuldade é que Aristóteles prefere fazer o argumento em termos de um *bom X* antes que em termos da *boa* realização da atividade, embora ele oscile entre as duas formulações. Todavia, uma vez que o *bom X* é o que *bem* realiza seu *ergon* isso não deve criar problemas. Apesar dessas dificuldades, a reconstrução nos dá um argumento claro e suficiente.

O ponto filosófico não é difícil de ver. Segundo Achtenberg (1989, p. 38), a virtude é o aperfeiçoamento (*teleiōsis*) do *ergon* de cada coisa. Aristóteles diz isso claramente em *Física* VII 3.246a10-17. Assim, todo ser que tem uma função própria, terá também a sua virtude própria. Logo, podemos concluir que o sucesso do ser humano não é a mera realização do seu *ergon*, mas a sua *boa* realização. Nesse caso, quando almeja ao sucesso o ser humano que é, de fato, bem-sucedido tem que almejar realizar suas atividades – quaisquer que elas sejam – de forma virtuosa, porque é isso o sucesso na ação para o ser humano.

CONCLUSÃO

Espero ter mostrado que uma leitura em termos de uma teoria não muito sofisticada da substância permite entender o argumento do *ergon* na EN I, 7 sem atribuir-lhe lacunas lógicas. Espero também ter mostrado que tal leitura não faz muitas exigências ao texto e satisfaz o requerimento de não buscar mais precisão do que é adequado às finalidades da investigação. O argumento do *ergon* é bastante frutífero para discussões acerca da justificação na ética. Nem todas puderam ser abordadas a contento aqui, mas espero que eu tenha sido bem-sucedida em apontar algumas das direções em que elas iriam.

REFERÊNCIAS

- ACHTENBERG, D. The role of the *ergon* argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Ancient Philosophy*, v. 9, n. 1, p. 37-47, 1989.
- ANGIONI, L. Demonstração, silogismo, causalidade. In: ANGIONI, L. (org.). *Lógica e ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora Phi, 2014. p. 61-120.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*. Paris: Hachette, 2000.
- BARKER The concept of *ergon*: towards an achievement interpretation of Aristotle's "Function Argument". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 48, p. 227-266, 2015.

³⁹ Ver nota 12 para uma alternativa.

- BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- BARNEY, R. Aristotle's argument for a human function. *Oxford Studies In Ancient Philosophy*, v. 34, p. 293-322, 2008.
- BOYLE, M. Essentially rational animals. In: ABEL, G.; CONANT, J. *Rethinking epistemology*. Berlin: De Gruyter, 2012. v. 2, p. 392-428.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BROADIE, S.; ROWE, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BYWATER, L. *Aristoteles: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- COOPER, J. M. *Reason and human good in Aristotle* (Reprint). Cambridge: Hackett Publishing, 1986.
- Destrée, P. Como demonstrar o próprio do homem? Por uma leitura "dialética" de EN I, 6. In: Zingano, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p.379-404.
- GLASSEN, P. A fallacy in Aristotle's argument about the good. *The Philosophical Quarterly*, v. 7, n. 29, p. 319-322, 1957.
- IRWIN, T. The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics. In: RORTY, A. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: California University Press, 1980. p. 35-54.
- IRWIN, T. *Aristotle first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ., 1999.
- KENNY, A. *The Eudemian ethics*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- KORSGAARD, C. Aristotle's function argument. In: *The Constitution of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 129-150.
- KRAUT, R. *Aristotle's political philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LAWRENCE, G. Is Aristotle's function argument fallacious?. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian studies: essays in honor of Gerasimos Santas*. Springer Science+Business Media, 2011. p. 335-366.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. (ed.). *Aristóteles, a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- NAGEL, T. Aristotle on Eudaimonia. In: RORTY, A. *Essays on Aristotle's ethics* Berkeley: California University Press, 1980. p. 7-14.

NATALI, C. Rhetorical and scientific aspects of the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, v. 52, p. 364-381, 2007.

NATALI, C. *Aristote: Etica Nicomachea*. Milão: Laterza, 1999.

NUSSBAUM, M. Aristotle on human nature and the foundations of ethics. In: ALTHAM, J. E. J.; HARRISON, R. (eds.). *World, mind and ethics, essays in honour of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 86-131.

ROCHE, T. On the alleged metaphysical foundation of Aristotelian ethics. *Ancient Philosophy*, v. 8, p.49-62, 1988.

THOMPSON, M. The representation of life. In: Hursthouse, R. et al. (ed.). *Virtues and reason, Philippa foot and moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 206-246.

TUOZZO, T. The function of human beings and the rationality of the universe: Aristotle and Zeno on parts and wholes. *Phoenix*, v. 50, n. 2, p. 146-161, 1996.

WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. *Aristoteles: Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

WHITING, J. Aristotle's function argument: a defense. *Ancient Philosophy*, v. 8, n. 1, p. 33-48, 1988.

WILLIAMS, B. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZANUZZI, I. O argumento da função: algumas interpretações sobre justificação moral em Aristóteles. In: SPANGENBERG, P. et al. (org.). *Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua*. Santa Fé: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 2015. p. 316-323.

ZANUZZI, I. Bem supremo em Aristóteles: uma forma de apreensão de objetos de desejo. In: AMARAL, G. et al. (org.). *Coleção Anpof XVII Encontro - Filosofia Antiga*. São Paulo: Anpof, 2017. P. 282-293.

ZILLIG, R. Dialética e o método da ética em Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, v.12, n.1. p. 129-172, 2018.

ZINGANO, M. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

SUGESTÕES DE LEITURA ADICIONAL

Artigos dedicados às controvérsias sobre a teoria da *eudaimonia* em Aristóteles podem ser encontradas na coletânea:

ZINGANO, M (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.